

<https://helda.helsinki.fi>

Ilmastonmuutos eksistentiaalisena uhkana

Pihlström, Sami

Gaudeamus

2020

Pihlström , S 2020 , Ilmastonmuutos eksistentiaalisena uhkana . julkaisussa S Kyllönen & M Oksanen (toim) , Ilmastonmuutos ja filosofia . Gaudeamus , Helsinki , Sivut 297-316 .

<http://hdl.handle.net/10138/323855>

unspecified

publishedVersion

Downloaded from Helda, University of Helsinki institutional repository.

This is an electronic reprint of the original article.

This reprint may differ from the original in pagination and typographic detail.

Please cite the original version.

Ilmastonmuutos eksistentiaalisena uhkana

SAMI PIHLSTRÖM

Kun ilmastonmuutoksesta puhutaan ”eksistentiaalisena uhkana”, tällä voidaan tarkoittaa (ainakin) kahta eri asiaa. Ensinnäkin ilma-
sulla voidaan viitata siihen, että globaali ilmastonmuutos on erityi-
sesti pessimistisimmissä tulevaisuusskenaarioissa uhka ihmisen ja
muidenkin eliölajien olemassaololle, eksistenssille. Kuten varsin
hyvin tiedämme, koko biosfäärin tasapaino on vakavasti uhattuna
ihmisen toimien vuoksi, ja tämä uhka koskee myös ihmiskun-
nan olemassaolon jatkumista.¹ Toiseksi eksistentiaalisen uhkan
käsitettä käytettäessä voidaan ilmaista *eksistentiaalisuuteen* vivahtava
ajatus, jonka mukaan ihmisen, kuten minun ja meistä jokaisen,
olemassaolon mieli tai merkitys on uhattuna ilmastonmuutoksen
tuhonäkymien myötä. Uhka ei siis koske ainoastaan olemassa-
olomme jatkumista vaan myös sitä, että olemassaolomme *nyt* on
vaarassa menettää kaiken arvonsa ja merkityksellisyytensä, koska
tulevaisuutemme näyttää niin synkältä ja mahdollisuutemme
ratkaista ilmastonmuutoksen globaalia ongelmaa niin heikoilta.

Näillä kahdella eksistentiaalisen uhkan muodolla on ilmeinen
yhteytensä. Molemmat voivat aiheuttaa syvää huolta ja ahdistusta,
ja nykyään puhutaankin aiempaa eksplisiittisemmin nimenomaan
”ympäristöahdistuksesta”.² Pelkän huolen sijasta ahdistus saattaa

lamaannuttaa ja viedä meiltä kyvyn toimia ympäristön puolesta. Ilmastonmuutos uhkaa inhimillisen olemassaolomme mieltä ja saa kenties *kaiken* vaikuttamaan absurdilta, mielettömältä, juuri siksi, että se uhkaa viedä meiltä sellaisen yhteisen tulevaisuuden, jonka puolesta toimiminen tuntuisi tarkoitukselliselta ja voisi tarjota elämäämme sisältöä. Ihmislajin tuhon mahdollisuuden ottaminen vakavasti saa meidät pohtimaan, onko olemassaolollamme edes nyt – tai onko sillä oikeastaan koskaan ollutkaan – mitään syvempää merkitystä. Jos kaikki lopulta katoaa tyhjiyteen, miksi millään olisi mitään arvoa? Miksi erityisesti *minun* yksilöllisellä elämälläni olisi mitään merkitystä? Ahdistusta ja merkityksettömyyden kokemusta voi lisätä se, että tiedämme kaikkein köyhimpien ja haavoittuvimpien ihmisten kärsivän ilmastonmuutoksen vaikutuksista kaikkein eniten, suuressa määrin meidän hyvinvointimme vuoksi, ja tajuamme olevamme osin itse syyllisiä odotetavissa olevaan tuomiopäivään.³

Ilmastonmuutoksen ajattelevien saa meidät näin kenties hermistymään 1900-luvun eksistenssifilosofien suosimalle ajatukselle, jonka mukaan ihminen on ”heitetty maailmaan” vailla tarkoitusta tai olemisen mieltä. Tällä olemassaolon absurdiudesta kirjoittajien eksistentialistien, kuten Jean-Paul Sartren (1905–1980) ja Albert Camus’n (1913–1960), työstämällä tunnetulla idealla on filosofinen taustansa muun muassa Martin Heideggerin (1889–1976) ”heitteisyys” (*Geworfenheit*) käsitteessä, mutta tavallaan jo paljon varhaisemmissa pohdinnoissa inhimillisen olemassaolon tarkoituksettomuudesta, kuten Fjodor Dostojevskin (1821–1881) ajatuksessa, jonka mukaan kaikki on sallittua, jos Jumalaa ei ole – eikä millään siis ole mitään syvempää merkitystä. Ilmastonmuutos on ikään kuin meitä sekulaareja 2000-luvun ihmisiä koskettava Jumalan kuolema: länsimaisessa tieteellis-teknisessä elämänmuodossamme eräänlainen loputon ”faustinen” edistysusko on 1900-luvun kuluessa vähitellen korvannut perinteiset

uskonnot inhimillisen maailmassaolemisen perimmäisen mielekkyyden takaajana, ja kun edistysuskomme osoittautuukin myy-
tiksi, Jumalan kaltainen elämän ja maailman arvon tae ikään kuin
poistuu näyttämöltä ja jättää meidät yksin kosmiseen pimeään tai
ilmaston lämpenemisen aiheuttamien hyökyaaltojen armoille.⁴

Tämän luvun filosofinen pohdiskelu ei rajaudu ilmastonmuu-
tokseen vaan koskee yleisemmin ihmisen suhdetta luontoon ja
omaan itseensä, elämänsä merkityksellisyyteen tai merkitykset-
tömyyteen. Siksi pitäydyn varsin vahvasti juuri ihmisen näkökul-
massa. Monen nykypäivän ympäristöfilosofin silmin tarkasteluni
vaikuttanee vanhakantaisen humanistiselta, enkä voi tässä yhtey-
dessä varsinaisesti puolustaa humanismia tai kritisoida sen vaihto-
ehtoja. Pikemminkin humanistinen lähtökohta on pohdintani
taustaoletus. Tarjoan sille kuitenkin epäsuoran puolustuksen siinä
mielessä, että esiin nostamani eksistentiaalinen problematiikka
oikeastaan avautuu vain humanistisesta perspektiivistä.⁵

En tässä luvussa analysoi ilmastonmuutosta eksistentiaali-
sena uhkana minkään rajatun filosofisen perinteen perspektii-
vistä – paitsi yleisluontoisesti humanismin – vaan toivon, että
pohdintani ”ihmisen maailmasta” sekä muun muassa toiminnan
ja kontemplatiivisen mietiskelyn suhteista voisivat olla hyväk-
syttävissä hyvinkin erilaisissa filosofisissa viitekehyksissä. Myös
aivan eri lähtökohdasta näitä asioita ajatteleva voi kenties hyväk-
syä humanistisen argumentin ilmastonmuutoksen uhan eksisten-
tiaalisuudesta inhimillisen elämän merkityksellisyyden mielessä.
Yksityiskohtaisiin ympäristöfilosofiassa käytäviin keskustelui-
hin esimerkiksi luonnon ihmisestä riippumattomasta arvosta
ei tässä kuitenkaan voida syventyä. Sen sijaan ammennan esi-
merkiksi pragmatismista, osin eksistentialismistakin, ja viittaan
myös Georg Henrik von Wrightin (1916–2003) klassisiin ajatuk-
siin humanismista ja tieteellis-teknisen sivilisaatiomme kriisistä –
”hämärän ajasta”.⁶

Ihmisen maailma

Sallittakoon tässä pieni omaelämäkerrallinen taustoitus. En ole koskaan ollut varsinainen ympäristöfilosofi enkä vuosikausiin ole kirjoittanut juuri mitään ympäristöfilosofiasta, mutta nuorena tutkijana olin kyllä aiheesta kiinnostunut, osin siksi, että etenkin 1990-luvun opiskeluvuosinani ystäväpiiriini lukeutui monia melko radikaaleistakin luonnonsuojeluaatteista intoutuneita ihmisiä. Koska minustakin jatkuvasti tuntui (ja tuntuu yhä) siltä, että ”jotakin on tehtävä”, ja koska olin (ja olen) liian mukavuudenhaluinen ja turvallisuushakuinen osallistuakseni esimerkiksi ympäristöjärjestöjen toimintaan, katsoin parhaaksi kirjoittaa näistä teemoista edes jotakin. Niinpä muutamissa vuosituhannen taitteen tienoilla ilmestyneissä artikkeleissa pohdin ympäristöfilosofian peruskysymyksiä, erityisesti luonnon arvoja ja arvokkuutta, muun muassa paljon tutkimani pragmatismen perinteen kannalta. Tuolloin ilmestyikin muun muassa ”ympäristöpragmatismia” käsitellyt monipuolinen artikkelikokoelma, joka kehotti ympäristöfilosoфеja kääntämään katseensa esimerkiksi luonnon itseisarvoista käydyistä turhanpäiväisistä väittelyistä kohti ympäristöongelmien todellista ratkaisemista.⁷

Perusnäkemykseni ei varmaankaan noista vuosista ole muuttunut.⁸ Ajattelen edelleen, että ympäristöfilosofiaa ja erityisesti ilmastonmuutoksen filosofista tarkastelua tulee harjoittaa ja edistää *humanistisesta* näkökulmasta. Tarkoitan tällä yksinkertaisesti sitä, että ilmastonmuutos on ihmisen ongelma. Tietenkin muutkin eliöt kärsivät ilmastonmuutoksesta, ja kokonaisia ekosysteemejä tuhoutuu, lajeista puhumattakaan, mutta *ongelma* tämä on vain ihmiselle. Tämä ihmisen maailma, jossa koetamme pohtia lajimme hengissä selviytymisen historiallisia taustoja ja tulevia ennakkoehtoja,⁹ on nimenomaan ”ihmisen maailma” siinä vahvassa mielessä, että vain ihmiselle olemassaolo – sen nykyisyys tai

tuleva jatkuminen – voi olla merkityksellistä tai merkityksetöntä. Vain ihmisen maailman mieli voi joutua uhatuksi, ja vain ihminen voi kadottaa elämänsä merkityksen. Siksi ilmastonmuutoksen ymmärtäminen aidossa mielessä eksistentiaalisesti uhkaksi edellyttää, että luovumme monien ympäristöfilosofien yhä vaalimasta, nähdäkseni illusorisesta oletuksesta, jonka mukaan voisimme tarkastella esimerkiksi luonnon arvoja ja arvokkuutta kuvitellusta ei-ihmiskeskeisestä näkökulmasta. Meillä ei todellakaan ole mitään muuta kuin ihmisen näkökulma, ja tämä meidän on ymmärrettävä erityisesti ilmastonmuutoksen kaltaisessa tätä ihmisen maailmaa perustavalla ja peruuttamattomalla tavalla uhkaavassa tilanteessa. Puhe luonnon itseisarvoista sellaisessa metafyyysisessä mielessä, jossa nuo arvot olisivat olemassa ei-inhimillisessä maailmassa (luonnossa) itsessään ihmisestä riippumatta, on juuri sellaista transsendentista todellisuudesta spekulointia, jonka Immanuel Kant (1724–1804) torjui ihmisjärjen rajat ylittävänä metafysiikkana *Puhtaan järjen kritiikin* (*Kritik der reinen Vernunft*, 1781/1787) transsendentaalisessa dialektiikassa.¹⁰

Arvoa ja merkitystä voi siis olla vain ihmiselle. Siksi vain ihminen voi joutua arvojen ja merkitysten katoamisen uhkaamaksi. Siksi vain ihmiselle ilmastonmuutos voi asettaa eksistentiaalisen uhkan.

Jotakin tämäntapaista yritin ilmaista 1990-luvun lopun ja 2000-luvun alun kirjoituksissani, joissa ilmastonmuutosta spesifisti esiin nostamatta pohdin ympäristöfilosofian teemoja nimenomaan inhimillisen arvokkuuden, kuolevaisuuden ja rajallisuuden näkökulmista. Korostin kaiken arvokeskustelun väistämätöntä ihmis-keskeisyyttä ja esitin, että ympäristöfilosofia on lopulta ”filosofista antropologiaa”, pyrkimystä tutkia ihmisen paikkaa maailmassa. Samaa mieltä olen siis edelleenkin: ilmastonmuutoksesta ja muista ympäristöongelmista keskustellessamme yritämme ymmärtää ja pelastaa tätä ihmisen maailmaa. Ilman ihmistä millään ei

todellakaan ole mitään väliä, ja juuri siksi olemme tässä sanan varsinaisessa mielessä eksistentiaalisen uhkan äärellä. Kutsuttakoon tätä näkemystä vaikkapa ”äärihumanismiksi” – ja ihmiskeskeiseen suuntaanhan ympäristöfilosofiakin on tavallaan kehittynyt siirryttäessä 1980- ja 1990-lukujen luonnon itseis- ja välinearvoja pohdiskelleista keskusteluista ilmastomuutoksen elämänmuotoamme uhkaavaan aikakauteen.

Samasta syystä olen aina suhtautunut kriittisesti puheeseen ”eläinten oikeuksista”. Vain ihmisellä voi olla oikeuksia ja velvollisuuksia, ja tietenkin meillä on monenlaisia velvollisuuksia ei-inhimillisten olentojen asianmukaisen kohtelun suhteen. On mahdollista ajatella, että meillä on velvollisuus esimerkiksi vegaanisiin, vaikka eläimillä ei ole eikä voi olla oikeuksia. Tässä ei kuitenkaan ole mahdollista ottaa kantaa esimerkiksi erilaisiin teorioihin oikeuksien luonteesta.

Kannatan siis melko perinteistä humanismia ajatellessani, että tuntemistamme olennoista vain ihminen elää *normatiivisessa avaruudessa*, maailmassa, jossa on ylipäänsä mahdollista tehdä oikean ja väärän tai hyvän ja pahan välisiä erotteluja.¹¹ Tämä on nähdäkseni lähinnä käsitteellinen huomio. En pidä tiukasti ottaen mielekkäänä puhetta siitä, että ihmisestä ja inhimillisestä kulttuurista riippumattomalla luonnolla olisi oikeuksia tai velvollisuuksia, ellei ihminen ole sellaisia luontoon asettanut. Voimme toki sopia, että puhumme ”eläinten oikeuksista” tarkoittaen niillä niitä monimutkaisia velvoitteita, joita meillä on eläimistä huolehtimiseksi, mutta on pidettävä mielessä tämän puhutavan metaforisuus.

Vastaavasti puhe ei-inhimillisen olemassaolon merkityksestä tai sen puuttumisesta on kirjaimellisesti tulkittuna vailla järkevää sisältöä. Vain ihmisen maailma on merkitysten maailma, ja siksi vain ihmisen maailma voi menettää merkityksellisyytensä ja tulla absurdiksi. Ei-inhimillisille olioille mikään ei voi olla absurdia

(eikä ei-absurdia), koska sellaisilla olioilla ei ole merkityksiäkään – ellei sitten jonkinlaisena alkeisversiona merkitysten puutteesta pidetä esimerkiksi tilannetta, jossa laumaeläin kärsii joutuessaan eristyksiin laumastaan. Tällöinkään ei tosin mielestäni ole osuvaa puhua merkityksistä sellaisessa vahvassa ja syvässä mielessä, jossa sanomme ihmisen maailmassa olevan merkityksiä. Vastavasti ihminen kaikkine merkityksineen tai niiden puuttumisineenkin on kyllä luonnonolento, mutta vain ihmiselle asiat voivat olla tai olla olematta ”luonnollisia” (ja kenties siksi merkityksellisiä tai merkityksettömiä). Luonnollisen ja ei-luonnollisen välinen rajanveto on yhtä ihmisperäistä kuin arvotkin. Luonto on ylipäänsä luontoa yksinomaan ihmiselle.

Toisaalta – ympäristöpragmatismien hengessä¹² – voitaneen myös katsoa, että juuri tämäntapainen keskustelu luonnon arvojen metafysiikasta voi olla sikäli pragmaattisesti tarpeetonta, että esimerkiksi ilmastonmuutoksen edellyttämien nopeiden ja radikaalien toimenpiteiden perustelut eivät lopulta juurikaan poikkea toisistaan sen mukaan, millaisia metafysisiä käsityksiä arvoista kannatetaan. Nykyisin onneksi ymmärretään laajalti, että ihmisen on itsekkäistäkin syistä pyrittävä tehokkaasti torjumaan ilmastonmuutosta ja että niin poliittiset kuin metafysisetkin erimielisyydet olisi osattava jättää syrjään, jotta kyetään toimimaan. Samoin on luontevaa ajatella, että esimerkiksi eläinten hyväksikäytön rajoittaminen on perusteltua riippumatta siitä, motivoidutaanko siihen korostaen nimenomaan (nähdäkseni kuviteltuja) ”eläinten oikeuksia” vai pikemminkin vaikkapa karjatalouden haitallisia ilmastovaikutuksia.

Tällainen inhimillisen näkökulman väistämättömyyden painottaminen on yhteensopivaa sen kanssa, että myönnämme kaikella inhimillisellä arvottamisella olevan biologinen perusta. Georg Henrik von Wright muistuttaa lajin itsetuhoon johtavien tavoitteiden edistämisen irrationaalisuudesta ja korostaa

näin luonnon asettavan rajoja sille, mikä on järjenmukaista elämää ja mikä itsetuhoa.¹³ Tätä klassista ajatusta ei sovi unohtaa humanismia puolustettaessa. Ei myöskään pidä kuvitella, että vaikka kaikki arvot ja merkitykset ovat ihmisestä lähtöisin, niin eläimillä ja muilla ei-inhimillisillä luonnonolioilla olisi ihmiselle vain välineellistä arvoa. Ihminen voi nimenomaan antaa ei-inhimilliselle luonnolle sellaista arvoa, joka ylittää pelkän välineellisyyden. Tässä mielessä näkemykseni lieenee yhteensopiva myös sellaisten ”luontokeskeisten” ajattelutapojen kanssa, jotka nimenomaan kiistävät luonnonoloiden ihmiselle alisteisen välineellisyyden.¹⁴ Ihminen – ja vain ihminen – voi suhtautua kunnioittavasti paitsi lajitovereihinsa myös muiden lajien edustajiin. Mutta tällöinkin arvonanto tai kunnioitus on inhimillistä. Samoin inhimillistä, liian inhimillistä, on se kunnioituksen puute, jota niin ei-inhimillisiin kuin inhimillisiin olentoihin osoitamme.

Laajemmassa tarkastelussa kaiken arvo- ja merkityskeskustelun peruuttamattomasta inhimillisyydestä olisi arvioitava myös nykyisin muodikkaiden *post-* ja *antihumanististen* suuntausten asemaa suhteessa ihmisen keskiöön asettavaan humanismiin. On olennainen osa puolustamaani humanismia, ettei ihmisen asemaan suhtauduta siinä kritiikittömästi. Ilmastonmuutoksen tarkastelu eksistentiaalisena uhkana on nimenomaan tuon ihmisen erityisaseman kriittistä koettelua, mutta samalla on myönnettävä, ettei koettelu voi edes alkaa, ellei ihmisellä myönnetä olevan tällaista erityisasemaa. Vain humanismin puitteissa voidaan edes pohtia antihumanismia. Tässä yhteydessä ei kuitenkaan ole mahdollista tarkastella perusteellisemmin niitä moninaisia tapoja, joilla *post-* ja *antihumanistiset* puheenvuorot etenkin ympäristöfilosofiassa voivat ansiokkaasti haastaa humanisteja kehittämään humanismiaan itsekriittisempään suuntaan.¹⁵

Viimeinen ihminen

Yksi luonnon itseisarvoja puolustava, paljon keskustelua herättänyt väite on Richard Routleyn (myöh. Sylvan, 1935–1996) alun perin esittämä ”viimeisen ihmisen argumentti”.¹⁶ Siinä kuvitellaan, että ihmiskunta on tuhoutumassa ja että vain viimeinen ihminen on jäljellä. Hänellä on mahdollisuus valita, tuhoaako hän kaiken ei-inhimillisen luonnon vai jättääkö hän sen jälkeensä. Koska tuntuu intuitiivisesti ilmeiseltä, että hänen tulisi säilyttää ei-inhimillinen luonto eikä antaa sen tuhoutua itsensä mukana, on argumentoitu, että luonnolla on arvoa ihmisestä riippumatta. Vaikka näin olisikin, tuo arvo on kuitenkin ihmisen antamaa: vain ihmisellä – jos hän on viimeinen ihminen – voi olla velvollisuus jättää muu luonto elämään. Viimeisen eettiseen harkintaan kykenevän olennon kadottua maailmasta kaikki velvollisuudetkin ovat kadonneet.

Frankensteinin kirjoittajana tunnetun Mary Shelley (1797–1851) vähemmän luettu dystopiaromaani *The Last Man* (1826) käsittelee ihmiskunnan tuhoutumista ja ”viimeisen ihmisen” tilannetta hie-
man toisella tavalla. Shelley tarinassa tuhon aiheuttaa kulkutauti, mutta muuten tapahtumien kulku vertautuu nykylukijan silmin luontevasti ilmastonmuutoksen etenemiseen. Romaanissa on kaikenlaisia juonenkäänteitä, ja siinä kuvataan keskinäisiä kiistoja ja klikkiytymisiä, itsepetosta ja epäuskoa, opportunistista politikointia ja moraalisen vastuun kantamista, kärsimyksen lievittämistä ja aitoa, syvää surua elämän katoavaisuudesta. Samalla Shelley teos on vanhanaikaisuudessaan kiinnostava muistutus tulevaisuuden kuvittelemisen historiallisuudesta. Vaikka fiktiiviset tapahtumat sijoittuvat 2090-luvulle, elämänmuoto ja yhteiskunta muistuttavat teoksen syntyä aikoja eli 1800-luvun alkupuolta. Sankarit liikkuvat hevosilla ja asuvat linnoissa, köyhä kansa viljelee maata, eikä varsinaisesta demokratiasta ole tietoaakaan, vaikka Englanti onkin

muuttunut kuningaskunnasta tasavallaksi. Mutta niin Shelleyn romaanissa kuin teknologisoituneessa nyky-yhteiskunnassakin ihminen on toivottoman kykenemätön estämään kosmisen mittakaavan katastrofin tapahtumista. Yksi teoksen muistutuksista voisi olla se, että ”lopun ajat” ja tuhon päivät ovat todennäköisesti varsin toisenlaisia kuin nykydystopioissamme kuvittelemme. Tuhon näköalalla on aina oma historiansa, emmekä pääse sen ulkopuolelle.

Lisäksi on kiinnostavaa havaita, kuinka ”viimeisen ihmisen” teema kertaautuu myöhemmässä kirjallisuudessa – ilmeisellä tavalla tietenkin dystopioissa mutta myös vähemmän ilmeisissä yhteyksissä. George Orwellin (1903–1950) *Vuonna 1984* (1949) kertoo totalitaarisesta valtiosta, jonka koneistoa vastaan päähenkilö Winston koettaa – turhaan – kamppailla.¹⁷ Romaanissa ihmisyksilö murskautuu tuohon koneistoon, ja Puolueen kiduttaja O’Brien toteaaakin Winstonille: ”Jos olet ihminen, Winston, niin olet viimeinen ihminen.”¹⁸ Vastaavasti arvostetuimpiin holokaustikirjailijoihin lukeutuvan Primo Levin (1919–1987) keskitysleirikuvauksissa esiintyy ”ihmisyyden rajalla” tai oikeastaan jo sen toisella puolen laahustava *Muselman*, eräänlainen elävä kuollut, jonka kuolemaakaan ei tunnu luonteelta enää kutsua kuolemaksi.¹⁹

Eräät filosofit ovat ilmeisen vakavissaan ehdottaneet, että olisi parasta, jos ihmiskunta päätyisi jonkinlaiseen hallittuun sukupuuttoon. David Benatar esittää, että kaikilla ihmisillä on moraalinen velvollisuus olla hankkimatta jälkeläisiä.²⁰ Tätä hän perustelee sillä, että tuntoisten tai tuntekykyisten (*sentient*) olentojen, kuten ihmisten ja monien eläinten, elämässä on enemmän kipua ja kärsimystä kuin myönteisiä kokemuksia. Kokonaisuuden kannalta ihmisten ja muiden kärsimykseen kykenevien olentojen on parempi olla lisääntymättä kuin lisääntyä, koska olemassaolon jatkaminen vain lisää kärsimystä maailmassa. Benatarin kanta lienee jopa äärimmäisempi kuin Pentti Linkolan (1932–2020) ajattelu,

joka suoraviivaisessa ihmisvihamielisyydessään ei nähdäkseni lainkaan ansaitse sitä huomiota, jonka se on suomalaisessa keskustelussa saanut. Benataria vastaan esittämäni transsendentaaliargumentti toiminee myös linkolalaisuuden kohdalla: vain sellaisessa viitekehyksessä, jossa ihmiselämä nähdään lähtökohtaisesti arvokkaana, voidaan tehdä oikean ja väärän tai hyvän ja pahan välisiä normatiivisia erotteluja, jotka ylipäänsä mahdollistavat elämän suojelemisesta käytävän kriittisen keskustelun. Filosofinen argumentaatio elämän lopettamisen puolesta on siksi pragmaattisesti itsensä kumoavaa, koska normatiivisin käsittein käytävä argumentatiivinen keskustelu jo edellyttää ainakin jonkinlaisen pyrkimyksen hyvään elämään ja siten Benatarin pääteesin kiellon.²¹

Vaikka Benatarin ja Linkolan ääriajattelua tulee siis välttää (eikä se nähdäkseni ole edes koherenttia), lienee hyväksi osata omaksua jonkinlainen stoalaisen tyyneyden perspektiivi ihmisen rajallisuuteen. Teoksessaan *Tiede ja ihmisjärki* (1987) akateemikkovon Wright kirjoittaa seuraavasti:

Käsittääkseni on hyvä olla tietoinen edessämme avautuvien apokalyptisten perspektiivien *realismista*. Eläinlajeja on syntynyt ja sammunut. *Homo sapiens* ei varmastikaan ole poikkeus siitä katoavaisuuden laista joka koskee kaikkea elävää. Psalmistan sanoilla ”Opetä meitä laskemaan päivämme oikein, että me saisimme viisaan sydämen” ei ole merkitystä vain yksityiselle ihmiselle vaan myös koko ihmiskunnalle lajina. Kerran ihminen varmaan häviää maan päältä, ja voi olla aiheellista ajatella, että se päivä on kenties lähempänä kuin luulemmekaan.²²

Teoksensa lopulla von Wright toteaa, ettei hän voi pitää ”erityisen kuohuttavana” tällaista ajatusta ihmiskunnan tuhon näköalasta: ”Ihminen lajina sammuu varmasti joskus; tapahtuuko se

muutaman sadantuhannen vuoden tai parin vuosisadan kuluessa, on kosmisessa perspektiivissä pelkkä hyppysellinen nuuskaa.”²³

Ympäristöfilosofiaa koskeva keskustelu onkin erityisesti ilmastomuutoksen aikakaudella aihetta kytkeä yleisempään kuolemasta ja kuolevaisuudesta käytävään filosofiseen keskusteluun.²⁴ Viimeaikaisesta kuolemaa pohtivasta filosofisesta kirjallisuudesta²⁵ voidaan tässä poimia esiin Samuel Schefflerin *Death and the Afterlife*, joka nimestään huolimatta ei lainkaan käsittele uskonnollisia uskomuksia kuolemanjälkeisestä elämästä.²⁶ Schefflerin ”*afterlife*” tarkoittaa maailmaan minun jälkeeni jäävää inhimillistä elämää.

Scheffler argumentoi kiinnostavasti, että oman elämäni merkityksellisyys on erottamattomasti ja ratkaisevasti riippuvainen siitä, että kuolemani jälkeen toiset, suurimmaksi osaksi minulle täysin tuntemattomat ihmiset jatkavat elämäänsä. Jos jostakin syystä tietäisin etukäteen, että täsmälleen kuukausi oman kuolemani jälkeen kaikki muutkin ihmiset kuolisivat esimerkiksi asteroidin törmäyksen kaltaisessa massiivisessa katastrofissa, menettäisin luultavasti jokseenkin täysin uskoni kaikkiin elämäni projekteihin. Miksi koettaisimme luoda tiedettä tai taidetta, perustaa yrityksiä, kasvattaa nuorisoa tai tehdä ylipäänsä mitään nyt merkitykselliseksi kokemaamme, jos tietäisimme, että pian meidän jälkeemme kaikki katoaa eikä pyrinnoistämme jää jäljelle mitään? Schefflerin mukaan elämämme mielekkyydelle on ratkaisevaa se, että jälkeemme jää *meille tuntemattomia* ”toisia”, ihmisiä, jotka eivät koskaan kuulu omaan elämäämme. Tämä ei perustu ensisijaisesti moraalisiin velvollisuuksiimme tulevia sukupolvia kohtaan vaan siihen, mitä itse arvostamme omassa elämässämme. Nämä arvostukset ja merkitykset edellyttävät Schefflerin katsannossa käsitystä ihmiskunnan jatkumisesta epämääräiseen tulevaisuuteen meidän jo kadottuamme maailmasta. Elämämme arvoineen ja merkityksineen ei siis ”jatku” ainoastaan omissa jälkeläisissämme (eikä se

Schefflerin edustaman naturalismin mukaan tietenkään kirjaimellisesti jatku missään) vaan ihmisten yhteisessä maailmassa, jonka puolesta työskennellessämme aikahorisonttimme ulottuu pitkälle oman maailmasta katoamisemme tuolle puolen.²⁷

Schefflerin ajatuskulku pyrkii kumoamaan sellaiset *solipsistiset* kuolemanfilosofiset käsitykset, jotka korostavat oman kuolevaisuuteni ensisijaisuutta ja ainutlaatuisuutta ”ensimmäisen persoonan näkökulmasta” verrattuna kaikkiin toisten kuolemiin; jälkimmäiset ovat vain tapahtumia maailmassa, kun taas minun kuolemani on, Ludwig Wittgensteinia (1889–1951) lainaten, maailmanloppu.²⁸ Tällä metafyyssisellä tasolla kuolevaisuuden filosofisesta merkityksestä voidaan toki kiistellä. Yhtä lailla voidaan kuitenkin ajatella, että Schefflerin argumentti osuu ilmastomuutoksen kontekstissa toisinaan esitettäviin näkemyksiin, joiden mukaan välittömillä ilmastotoimilla ei oikeastaan ole nyt kovinkaan paljon merkitystä. Näin saatetaan ajatella, koska ilmastomuutoksen tuhoiset vaikutukset ovat kuitenkin vielä sen verran kaukana tulevaisuudessa, etteivät ne oikeastaan koske ”meitä” (keitä ”me” sitten olemmekaan). Ilmastomuutos nimenomaan koskee meitä kaikkia tässä ja nyt, ja jopa melko läheistä tulevaisuutta, mutta vaikei se meitä ”ihan vielä” varsinaisesti koskisi-kaan, Schefflerin argumentin nojalla se asettaa jo nyt juuri meille eksistentiaalisen uhkan.

Toiminta ja kontemplaatio

Pohtiessamme ilmastomuutosta eksistentiaalisena uhkana meitä kohtaa jännite kahden erilaisen filosofisen asenteen välillä. Yhtäältä meidän on toimittava ja kannustettava kaikkia toimimaan paremman maailman puolesta. Tällaiseen aktiivisuuteen, tämän ihmisen maailman muokkaamiseen, voidaan esimerkiksi ympäristöpragmatismista nähdä meitä ohjaavan. Toisaalta itse tuon

toiminnallisen elämänasenteen pontimena voi lopulta olla eksistentiaalinen, elämän katoavaisuuden aiheuttamasta ahdistuksesta kumpuava mietiskely.

Tällaisen jännitteisen joskin itse tuon jännitteen kautta dialektisesti eteenpäin pyrkivän asenteen voimme löytää vaikkapa William Jamesin (1842–1910) pragmatismista,²⁹ mutta toisaalta myös taiteesta ja kirjallisuudesta – esimerkiksi Eino Leinon (1878–1926) lyriikasta. Olen toisaalla ehdottanut, että Leinoa voidaan lukea nimenomaan eksistentialismin ja valistusaatteen välisen hedelmällisen jännitteen valossa.³⁰ Elämän katoavaisuudesta ahdistuminen saa Leinon runojen subjektin edistämään valistuksen aatetta. Se voi siis yksilötasolla johtaa Leinon runossaan ”Lapin kesä” (1902) mainitsevien ”valkolintujen” odotukseen, kamppailuun valistuksen – meidän aikanamme ehkä erityisesti ilmastotietoisuuden ja -toimenpiteiden – puolesta. Näin ahdistuksella voi olla myös toivoa edistävää merkitystä.³¹ Oikein ymmärrettynä toivo, niin ilmastomuutoksen kuin muidenkin ihmiselämän vaikeuksien kohtaamisessa, asettuu optimistisen ja pessimistisen elämänasenteen väliin. Esimerkiksi Jamesin *meliorismi*, jonka mukaan sen enempää suotuisa lopputulos kuin täydellinen tuhokaan ei ole ennalta määräytynyt vaan meidän on jatkuvasti työskenneltävä paremman maailman puolesta, on nimenomaan toivon filosofiaa.³² Hieman samantapaiseen ”toivoon tragedian keskellä” viittaa kiinnostavasti Panu Pihkala ilmastoahdistuksen psykologisia ja spirituaalisia ulottuuksia käsittelevässä tutkimuksessaan.³³

Valistusaatteen puolustus kumpuaa Leinon runoissa erityisesti inhimillistä rajallisuutta korostavasta eksistentialismista, ja vastaavasti ahdistavien kuolemamietteiden tuominen vakavasti lukijan tietoisuuteen voidaan nähdä eräänlaisena eettisenä valistuksena. Yksilöllinen kuolevaisuuden ja rajallisuuden ahdistus ei siis jää solipsistiseksi vaan toimii pontimena laajempien

ihmisen hyvää edistävien aatteiden kehittämiseksi ja levittämiseksi. Tämä on erityisen selvää juuri runossa ”Lapin kesä”, jossa ”suurten aatteiden” (”valkolintujen”) lyhyttä kesäistä vierailua (joutsenten lailla) Lapissa pohditaan pohjoisen kesän lyhyden eksistentiaalisesta mietiskelystä ”apeutuneena”. Kesän lyhyys muistuttaa subjektia kuolevaisuudesta ja rajallisuudesta – mutta toisaalta tämä yksilöllisen katoavaisuuden näköala herättää toiveen ylikysilöllisten aatteiden paluusta, erityisesti niiden ihmisiä ja kansojen kohtaloita ”valaisevasta” merkityksestä. Näin Leinin voidaan ehdottaa olevan paitsi eräänlainen eksistentiaalisti myös ”valistuseksistentiaalisti”.

Talvi-yö-kokoelmaan (1905) sisältyy lyhyt runo ”Kumpi on kauniimpi?”:

Kumpi on kauniimpi:
uskoa, että vapaus koittaa,
toivoa, että valkeus voittaa,
ja taistella valkeuden eestä, –
vai taistella
tietäen, ettei valkeus koita,
tietäen, ettei vapaus voita,
ja sentään taistella?

Kumpi on kauniimpi:
aatella: ellei vapaus voita,
tuumia: ellei valkeus koita,
miksi ma taistelen sitten?
vai aatella:
laps olen auringonlaskun, en koiton,
mies olen valkeuden, vaikka en voiton,
siksi mun murtua täytyy.

Runossa voidaan nähdä melko ilmeinen ilmaus myöhemmästä Albert Camus'n eksistentiaalismin "kapinoivan ihmisen" teemasta: vaikka vapaus ei voita eikä valkeus koita ja vaikka valistuksen ihanteet eivät koskaan täysin toteudu, on perustavalla tavalla arvokasta taistella niiden puolesta. Maailma on ehkä pimeä ja absurdi eikä ilmastonmuutosta (tai koronavirusta?) kenties kyetä torjumaan, mutta silti meidän on kamppailtava hyvän (valkeuden) puolesta. Tämäkin taistelu motivoituu alun perin yksilön omasta eksistentiaalisesta ahdistuksesta, tilanteesta, jossa olen "auringonlaskun, en koiton" lapsi, mutta samalla se on valistuksen puolustusta tappion keskelläkin: "mies olen valkeuden, // vaikka en voiton". Tällainen "valkeuden mies" odottaa valkolintuja, valistusaatteita, aina palaaviksi – kenties turhaan, mutta luovuttamatta.

Valkeuden puolesta toimiminen eksistentiaalisen kontemplaation ahdistuksesta ponnistaen voi olla Sisifyoksen työtä, mutta Camus'n kuuluisan paradoksaalisen muotoilun mukaan Sisifyos on työssään onnellinen.³⁴ Camus'kin ehdottaa askelta optimismiin ja pessimismin yksioikoisen vastakkainasettelun tuolle puolen kaikenlaisia – esimerkiksi kristillisiä tai kommunistisia – "pitkän tähtäimen optimismin" yritelmiä vastaan: "[...] suhtaudun pessimistisesti ihmisen kohtaloon, mutta optimistisesti ihmiseen".³⁵ Näin kenties voisi ilmastoahdistunut mutta toivon näköalan säilyttämistä yhä toivova nykypäivän valistusajattelijat tuumia.

Myös von Wright muistuttaa osuvasti, että tehtävämme on "olennaisesti kriittinen", kun pyrkimyksenämme on jatkaa työskentelyä edistyksen puolesta myös hylätessämme myytin edistyksen historiallisesta välttämättömyydestä.³⁶ "Virheellisten mytologioiden paljastaminen on nähdäkseni suurin palvelus, jonka aikamme intellektuellit voivat edistyksen asialle tehdä."³⁷ Tällä kriittisen filosofian tehtävällä on mitä suurin relevanssi nimenomaan toiminnan ja kontemplaation välisen dynaamisen jännitteen kannalta. Voidaan toki spekuloida sillä, olisiko von

Wrightin kulttuurikritiikin näkökulmasta ”edistyksen myyttiä” pelkkä usko siihen, että jotakin kannattaa edes *yrittää* tehdä ilmastomuutoksen torjumiseksi. Toisaalta on yhtä lailla vaarallinen myytti kuvitella, ettei mitään ole tehtävissä.

Luonto ja kulttuuri

Ilmaisin jo edellä vakaan uskoni siihen, että arvot, merkitykset ja yleisemmin normatiivinen sfääri koskevat vain ihmistä. Tämä humanistinen asenne on tarkasteluni kannalta niin fundamentaalinen, etten voi sitä tässä lähemmin puolustaa; se on pikemminkin konteksti, jossa katson mahdolliseksi tarkastella ilmastomuutosta ja ihmisen luontosuhdetta laajemmin. Ilmastomuutoksen ratkaiseminen tai edes siitä jollakin tavalla selviytyminen on ihmisen kulttuurinen tehtävä. Vaikka ilmastomuutos korostaa ”luonnollisuuttamme”, sitä, että eksistenssimme on riippuvainen luonnonympäristöstämme, tätä ei pidä ymmärtää väärin siten, että väheksyttäisiin ihmisen olennaisesti kulttuurista olemisen tapaa.³⁸ Vääränlaisen naturalismin purkaminen voi olla yksi sellainen mytologian purkutyö, johon ilmastomuutoksesta huolestuneen kriittisen nykyajattelijan on ryhdyttävä.

Asian havainnollistamiseksi voidaan tarkastella äärimmäistä, niin ikään eksistentiaalisesti ahdistavaa vertailukohtaa. Kun kansallissosialistit vainosivat ja tuhosivat juutalaisia, he eivät ainaakaan ensisijaisesti ”essentialisoineet” näitä johonkin tiettyyn olemukseen kategorisoituviksi ihmisiksi vaan pikemminkin läpikotaisin ”naturalisoivat” nämä *pelkiksi luonnonolioiksi*, syöpäläisiksi, jotka konkreettisesti uhkasivat viedä ”ylemmän rodun” elintilan. Tätä natsien rasismin radikaalisti biologista luonnetta on holokaustitutkimuksissaan korostanut erityisesti historioitsija Timothy Snyder.³⁹ Heikki Kanniston luonnostelemassa filosofisten ihmiskäsitysten nelikentässä – essentialismi, naturalismi,

eksistenttialismi, kulturalismi – natsit edustaisivat nimenomaan jyrkkää naturalismia.⁴⁰ Heidän voidaan sanoa pyrkineen redusoi-
maan juutalaisuuden kulttuurisista käytännöistä pelkiksi torjut-
taviksi ja eliminotaviksi luonnon tosiseikoiksi. Juutalaisilla ei
natsismin näkökulmasta ole essentialismin mukaista teleologista
eli päämääräsidonnaista olemusta eikä myöskään inhimillisesti
rakennettua aidosti kulttuurista normatiivista järjestystä. Natsis-
min ydinajatuksia oli poistaa juutalaiset ja muut tuhoon tuomi-
tut ihmisryhmät normatiiviselta alueelta kokonaan, siirtää heidät
puhtaaseen luontoon, tehdä heistä pelkkiä luonnonobjekteja,
joista voidaan vapautua tuholaiten torjunnan keinoin.

Eläimillä, kasveilla, ekosysteemeillä ja muilla ”pelkillä” luon-
nonolioilla ei ole oikeuksia eikä velvollisuuksia, ja siksi ilmas-
tonmuutoksen vastaisen taistelun *subjekti* voi olla vain ihminen,
joka elää normatiivisessa avaruudessa. Natsi-Saksasta Yhdys-
valtoihin paenneen filosofin ja politiikan teoreetikon Hannah
Arendtin (1906–1975) totalitarismianalyysin mukaan perustavim-
pia ihmisoikeuksia on oikeus oikeuksiin (*the right to have rights*),
ja juuri tällaisen oikeuden totalitarismi pyrkii hävittämään teh-
dessään ihmisyyksilöistä tyhjiä, ”ylimääräisiä” ja tarpeettomia
(*superfluous*).⁴¹ Tällainen ihminen, Levin *Muselman*, on siir-
retty pois ihmisen maailmasta, pois normatiivisesta avaruudesta.
Hänellä ei ole olemusta, ei *telosta*, ei kulttuurista järjestystä – eikä
siten enää eksistentiaalista ahdistusta eikä edes kuolemaa.

Ilmastonmuutoksen vastainen taistelu ja siten ihmiskunnan
tulevaisuuden puolustaminen edellyttävät normatiivisessa inhi-
millisessä maailmassa tehtäviä monimutkaisia sopimuksia ja
neuvotteluja. Siksi ilmastonmuutosta vastaan ei pidä käydä liioi-
tellun naturalismin tietä. Kenenkään ei tule kiistää ilmeisiä tosi-
seikkoja siitä, että ihminen on myös luonnonolento, jonka kaikki
oleminen on riippuvaista muun muassa biologisesta ja fysikaali-
sesta ympäristöstä. Tämän itsestäänselvyyden sijasta on kuitenkin

ilmastonmuutoksen aikana korostettava ihmisen kulttuurista luonnetta: olemme normatiivisen maailman asukkaita, sopimusten ja velvoitteiden valtakunnassa. Vain tällaisen ”kulturalismin” tietä voidaan pyrkiä aidosti motivoitumaan ilmastonmuutoksen eksistentiaalisesta ahdistuksesta ihmisen maailman parantamiseen.

Snyderin pelottava havainto on, että siellä, missä valtioiden institutionaalis-normatiivisia rakenteita onnistuttiin toisen maailmansodan aikana tuhoamaan, kuten tapahtui esimerkiksi Puolassa ja Baltian maissa, natsien menestys juutalaisten kansanmurhan toteuttamisessa oli liki täydellinen.⁴² Meidän aikamme on tässä suhteessa onneksi erilainen, mutta nykyisinkin kansainvälisiä sopimuksia rikotaan ja niistä halutaan päästä eroon, mutkikkaiden neuvottelujen myötä syntyneitä instituutioita turmellaan ja normeja puretaan ”ratkaisukeskeisyyden” tai puhtaan itsekkyyden ja opportunistin nimissä. Yleisesti ottaen ihmiselämää tukevaa ja edistävää normatiivisuutta riisutaan, ja ”norminpurkutalkoistakin” on puhuttu ikään kuin ne olisivat yksinomaan myönteinen asia. Äärimmillään tällainen kehitys vie meitä kohti epäinhimillisyyttä. Poliittisen filosofian, ympäristöfilosofian ja ”moraalihistorian” yhteys filosofisiin ihmiskäsityksiin tulee tässä ottaa vakavasti: on puolustettava ihmisen maailman normatiivisuutta ja kritisoidava reduktiivisia naturalisointipyrkimyksiä, jollaisia saattaa seurata paitsi ylimitoitetusta tieteellisestä naturalismista (fysikalismista) myös ihmisen biologisuutta yksipuolisesti korostavista radikaaleista ympäristöajattelun ja/tai posthumanismin muodoista.

Kanniston termien vastuullinen ympäristöfilosofia edellyttää siis kulturalismia pikemmin kuin naturalismia.⁴³ Siksi se edellyttää myös humanismia ja vain ihmiselle mahdollisen normatiivisen järjestyksen tinkimätöntä puolustusta. Ihmisen erityisasemaa vastaan hyökkäävä antihumanismi ajautuu mahdollisista vilpittömistä pyrkimyksistään huolimatta joko pragmaattiseen ristiriitaan (koska ihmisen erityisasemaa voi kritisoida vain ihminen) tai sekä

eettisesti että poliittisesti erittäin problemaattiseen normatiivisen järjestyksen rapauttamiseen. Tätä argumenttia on kuitenkin kehiteltävä paljon huolellisemmin ja toisessa yhteydessä.

Hämärän ajan kapinoiva ihminen

Ahdistustamme saattaa lisätä se, että kaikki kamppailu niin valheellisia mytologioita kuin niiden ruokkimaa harhaista optimismiakin vastaan saattaa olla turhaa. Von Wright oli aikaansa edellä myöntäessään rehellisesti ja tinkimättömästi, että ihminen saattaa olla kulkemassa kohti katoamistaan. Toisaalta ihminen voi nimenomaan Camus'n eksistentialismin hengessä olla myös ilmastonmuutoksen aikakaudella ”kapinoiva ihminen”. Kuten havaitsimme, tähän Leinokin runoissaan tavallaan päättyy. Tällaista ”negatiivista ajattelua” on aihetta puolustaa sekä yleisenä elämänfilosofiana että ympäristöajattelun pohjavireenä.⁴⁴ Samalla on myönnettävä, ettei maailman tila juuri rohkaise hukkaamaan aikaa sellaiseen filosofiseen mietiskelyyn, joka ei edistä tuhosta selviytymistä. Erityisesti pragmatismen näkökulmasta on jatkuvasti tarkattava sitä, että myös välittömästi ratkaisukeskeisyydestä irrotetut eksistentiaalis-humanistiset pohdintamme osallistuvat ihmisen – ja hänen myötään muun luonnon – pelastamiseen.

Ilmastonmuutos eksistentiaalisena uhkana voi kääntyä kohti toivoa, vaikkemme uskoisi ”viheliäisten ongelmien” ratkeamiseen valkeimmankaan valistuksen myötä. En uskalla olla kovin toiveikas, mutta uskoisin voivani (von Wrightia hieman hatarasti mukaillen) tunnustella varovasti mahdollisuutta ottaa vielä askelia kohti toivon näköalaa.⁴⁵ Noita askelia voidaan kuitenkin ottaa vain tunnustaen käsillä olevien uhkien eksistentiaalinen syvyys. Niiden haparoiva astuminen on von Wrightin sanoin ”hämärän [ajan] näkemyksen” kehittelyä ja koettelua.⁴⁶

15. Ilmastonmuutos eksistentiaalisena uhkana

1. Perusteellista monitieteistä lähestymistapaa hyödyntävän tuoreen eettisen perspektiivin ihmiskunnan eksistentiaalsiin uhkakuviin tässä mielessä tarjoaa Ord 2020.
 2. Pihkala 2017.
 3. Tässä suhteessa esimerkiksi kevään 2020 koronaviruspandemia on hie-
man erilainen kriisi. Siinä jokainen
voivälittömästi tehdä jotakin suurim-
massa vaarassa olevien riskiryhmien
suojelemiseksi yksinkertaisesti nou-
dattamalla viranomaismääräyksiä
ja ehkäisemällä taudin tarttumista.
Toisaalta hallitsemattomasti leviävä
- epidemia voi vääjäämättömyydes-
sään ja konkreettisuudessaan tuntua
ilmastonmuutostakin rajummalta
eksistentiaaliselta uhkalta, vaikka
pidemmällä tähtäyksellä ilmaston-
muutos, toisin kuin vain osan ihmi-
sistä rajusti sairastuttava epidemia,
uhkaa koko ihmiskuntaa.
4. Vrt. von Wright 1992, 140–171.
 5. Humanismin puolustuksesta ks.
myös Pihlström 2020.
 6. Von Wrightin ohella tämän luvun
ilmentämän ajatusmaailman voi-
daan katsoa päätyvän lähelle Hans
Jonasin tunnettuja näkemyksiä ihmi-
sen vastuusta teknologian ja ympä-
ristökriisin aikana (vrt. esim. Jonas
1979/1984; 1996). Jonasin vaikutus
luvussa kehrittelemiini näkemyksiin
on kuitenkin vähemmän suoraviivai-
nen kuin von Wrightin.
 7. Vrt. Pihlström 1996; 1998; 2000;
2002; Light & Katz 1996.
 8. Ks. myös Pihlström 2010.
 9. Vrt. Kuusi 1982.
 10. Kant 1781/1787/2012.
 11. Perustelen tätä lähemmin toisaalla:
Pihlström 2020.
 12. Vrt. Light & Katz 1996.
 13. Von Wright 1996, 194–195.
 14. Vrt. useita kirjoituksia teoksessa
Oksanen & Rauhala-Hayes 1997.
 15. Kiinnostavan tuoreen näkökulman
humanistisiin ja posthumanistisiin
käsityksiin moraalista toimijuus-
desta ympäristöetiikan kontekstissa
tarjoaa Nurmi 2020.
 16. Routley 1973/1997; vrt. Pietarinen
2000; Grey 2009.
 17. Orwell 1949/1999.
 18. Ibid. ”If you are a man, Winston, you
are the last man.”
 19. Ks. Levi 1947/1962.

20. Benatar 2008.
21. Ks. Pihlström 2011, luku 4.
22. Von Wright 1986/1987, 78.
23. Ibid., 141.
24. Vrt. Pihlström 2002; 2010; 2016.
25. Käsittelen tätä aihepiiriä laajemmin esim. teoksessa Pihlström 2016; vrt. myös Pihlström 2018a.
26. Scheffler 2013.
27. Scheffler kehittää samantapaisia argumentteja myös uudemmassa teoksessaan: ks. Scheffler 2018.
28. Vrt. Pihlström 2016.
29. Ks. James 1907/2008.
30. Pihlström 2018b.
31. Ks. Pihkala 2017, erit. 140–159.
32. Vrt. James 1907/2008, luku 8; Pihlström 2018a. Toivon näkökulmasta ilmastonmuutokseen ks. Saarinen 2020.
33. Pihkala 2018, erit. 554–558; vrt. myös Pihkala 2017.
34. Ks. Camus 1962, 102–107.
35. Ibid., 112.
36. Von Wright 1992, 170.
37. Ibid.; vrt. esim. von Wright 1995, 346–347.
38. Samaan tapaan ”luonnollisuuttamme” korostaa myös esimerkiksi se, että olemme biologisina olentoina haavoittuvaisia vaikkapa keväällä 2020 pandemiaksi levinneen koronaviruksen edessä. Sen enempää koronaviruspandemiaa kuin ilmastokriisiäkään ei kuitenkaan pidä redusoida yksinomaan biologiseksi tai lääke- ja luonnontieteelliseksi ongelmaksi.
39. Snyder 2015.
40. Kannisto 1984; vrt. myös Pihlström 2016.
41. Arendt 1958; vrt. Bernstein 2018.
42. Snyder 2015.
43. Kannisto 1984.
44. Pihlström 2018a.
45. Von Wright 1986/1987.
46. Von Wright 1995, 15. Kiitän lämpimästi Suomen Filosofisen Yhdistyksen Ilmastonmuutos ja filosofia-kollokvion Helsingissä joulukuussa 2018 järjestäneitä Simo Kyllöstä ja Markku Oksasta, etenkin heidän artikkelini varhaisversiosta esittämistään arvokkaista kommenteista, sekä kaikkia muitakin esitelmääni kollokviossa kommentoineita. Kiitokset myös anonyymeille arvioijille hyödyllisistä kehittämis ehdotuksista sekä erityisesti Sari Kivistölle artikkelin aihepiiriin liittyvistä jatkuvista keskusteluista.